

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-1-211-229>

EXPANSIVITÄT, OBJEKTIVITÄT UND AKTUALITÄT DES BETROFFENSEINS: NICOLAI HARTMANN'S THEORIE DER PERSON, IHRE VERORTUNG IN SEINER ONTOLOGIE GEISTIGEN SEINS UND IHR VERHÄLTNIS ZUR PHÄNOMENOLOGIE

MORITZ VON KALCKREUTH

M. A. in Philosophy, Assistant Lecturer.
Potsdam University, Department of Philosophy.
14469 Potsdam, Germany.
E-mail: kalckreu@uni-potsdam.de

EXPANSIVENESS, OBJECTIVITY, AND ACTUALITY IN AFFECTION:
NICOLAI HARTMANN'S THEORY OF PERSON, ITS POSITION IN HIS ONTOLOGY OF
INTELLECTUAL BEING AND ITS RELATION TO PHENOMENOLOGY

The aim of this paper is to discuss Nicolai Hartmann's conception of personhood as developed in his philosophy of spiritual being. Many contemporary accounts of personhood are systematically focused on rational phenomena as self-consciousness or practical reasoning, which are understood as 'conditions of personhood'. Apart from having some technical problems, those accounts limit our self-understanding as persons on distinct rational properties and often fail to consider the sociocultural aspects of the personal situation. Nicolai Hartmann — although respecting the role of reason — understands personhood particularly as participation in a shared spiritual sphere called *Objektiver Geist* (objective spirit), which includes various intersubjective phenomena as languages, religion, moral, arts, and the sciences. Being part of this sphere seems to be more fundamental than having distinct rational properties, which requests a spiritual frame to be exerted. Further it is shown that Hartmann's ontology of person also includes a notion of being affected by the existential weight of situations and other person's actions — an idea often maintained by phenomenological positions. By regarding rational, intersubjective and affective aspects, Hartmann's philosophy of person succeeds in offering a broad articulation of our self-understanding and may also be seen as providing a background to understand certain phenomena that are part of the personal situation.

Key words: Nicolai Hartmann, personhood, person, spiritual being, phenomenology, ontology, body, affection.

© MORITZ VON KALCKREUTH, 2019

ЭКСПАНСИВНОСТЬ, ОБЪЕКТИВНОСТЬ
И АКТУАЛЬНОСТЬ АФФЕКТИВНОСТИ:
ТЕОРИЯ ЛИЧНОСТИ НИКОЛАЯ ГАРТМАНА,
ЕЕ МЕСТО В ЕГО ОНТОЛОГИИ ДУХОВНОГО БЫТИЯ
И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ К ОНТОЛОГИИ

МОРИЦ ФОН КАЛЬКРОЙТ

Магистр философии, старший преподаватель.
Университет Потсдама, Департамент философии.
14469 Потсдам, Германия.
E-mail: kalckreu@uni-potsdam.de

Целью данного исследования является анализ концепции личности у Николая Гартмана, разработанной в контексте его философии духовного бытия. Многие современные концепции личности фокусируются систематическим образом на рациональном феномене самосознания или практическом основании, которые и понимаются как «условия личности». Кроме того, что эти концепции имеют ряд технических проблем для своей реализации, они ограничивают самопонимание личности определенными рациональными свойствами и зачастую не способны учитывать социокультурный аспект личностной жизни. Николай Гартман — несмотря на его уважительное отношение к рациональному осмыслению — понимает личность в контексте ее участия в общей духовной сфере, названной объективным духом, который включает в себя различные интересубъективные феномены, такие как языки, религия, мораль, искусство и наука. Способ бытия как часть этой сферы, по-видимому, более фундаментален, чем обладание конкретными рациональными свойствами, что в свою очередь предполагает наличие духовных ограничений. Также в статье показывается, что онтология личности у Гартмана подразумевает понятие аффектации экзистенциальной тяжестью ситуации и воздействием других личностей, что, в свою очередь, является расхожей идеей в феноменологии. Если принимать в расчет рациональные, интересубъективные и аффективные аспекты, то философия личности Гартмана предлагает широкий спектр самопонимания личности и предлагает условия для постижения определенных феноменов, образующих личностную ситуацию.

Ключевые слова: Николай Гартман, индивидуальность, личность, духовное бытие, феноменология, онтология, тело, вовлеченность.

EINLEITUNG

Es kommt vor, dass mehr oder weniger stillschweigend vorhandene Vorurteile über Philosophen auf geradezu beeindruckende Art und Weise auf den Punkt gebracht werden. So geschah es etwa vor einigen Jahren, als ich im Potsdamer Forschungskolloquium einen Vortrag über Nicolai Hartmanns Ontologie hielt und ein Teilnehmer — ein streitbarer, von Hannah Arendt herkommender Kollege — nachfragte, ob Hartmann mit seiner von Primatsetzungen absehenden Neuen Ontologie

nicht letztlich eine Art ‚langweiliger Bibliothekar des Seins‘ sei. In gemäßigter Form wurde in der Rezeptionsgeschichte Hartmanns immer wieder von einer gewissen altmodischen Nüchternheit bei gleichzeitiger systematischer Akkuratessse gesprochen. Dazu passt der Ruf einer informativen, aber schwerfälligen und wenig packenden Systemphilosophie¹.

Schon an dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass der vorliegende Beitrag *nicht* in dieser Rezeptionslinie steht. Das Feld, auf dem ich mich dabei bewegen werde, ist die Debatte um eine Philosophie der Person bzw. Personalität — also eine Debatte, die nach wie vor stark analytisch geprägt ist und deren Beiträge in der Regel Eigenschaften wie Selbstbewusstsein, Sprache, Willensfreiheit etc. als ‚Bedingungen‘ für Personalität anführen. Es soll gezeigt werden, dass Hartmann *erstens* insbesondere in seinem Werk über *Das Problem des geistigen Seins* eine Persontheorie entwickelt, die insofern originell und aussagekräftig ist, als sie neben Phänomenen wie Selbstbewusstsein etc. auch die gemeinsame Teilhabe an einem soziokulturellen Rahmen — dem objektiven Geist — berücksichtigt. Zudem versteht Hartmann *zweitens* den personalen Lebenszusammenhang als etwas, was sich nicht nur durch moralische Ansprüche, Bewusstseinsakte etc. auszeichnet, sondern vor allem auch durch eine bestimmte Weise des *Betroffenseins* durch Geschehnisse, Handlungen und andere Personen. Damit berücksichtigt er auch eine Möglichkeit, über Personalität nachzudenken, wie sie meines Erachtens von mehreren phänomenologischen Positionen eingefordert wird.

Insgesamt lautet die These also, dass Hartmanns Person-Konzeption den Rahmen bietet, neben (individuellen) Fähigkeiten von Individuen auch ihr soziokulturelles Miteinandersein *und* den Modus ihres Erlebens und Betroffenseins zu verstehen.

Bei der Erarbeitung des Themas werde ich in drei Schritten vorgehen: Zunächst werde ich kurz einige Standard-Thesen analytischer Persontheorien darstellen (I). Anschließend werde ich die Persontheorie Hartmanns ausführlich skizzieren und diskutieren (II und III). Danach werde ich kurz untersuchen, inwiefern seine Lesart von personalem ‚Betroffensein‘ bzw. ‚Lebensaktualität‘ einen Zugang zu personalem ‚Erleben‘ eröffnet und wodurch sich dieser Zugang von phänomenologischen Zugriffen auf das Erleben von Personen unterscheiden könnte. (IV). Zuletzt werden die Ergebnisse des Beitrags in einer Schlussbetrachtung zusammengefasst.

¹ So etwa Christian Thies, der Hartmanns Ethik mit einem alten Luftschiff vergleicht (Thies, 2012).

Die meisten analytischen Gegenwarts-konzeptionen von Personalität stehen in der Tradition John Lockes und seiner Auffassung der Person als “thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self” (Locke, 1975, 335). Dabei folgen sie grundsätzlich der Reformulierung Peter Strawsons, der Personen als Entitäten mit physischen *und* mentalen Prädikaten versteht (Strawson, 1959), versuchen aber genauer zu spezifizieren, durch *welche* mentalen Prädikate bzw. Fähigkeiten sich Personen auszeichnen und in welchem Verhältnis diese Prädikate und Eigenschaften zur physischen Konstitution der Person (als Organismus oder Körper) stehen. In diesem Sinne werden etwa mentale Zustände, Sprachfähigkeit, Selbstbewusstsein, die Fähigkeit zum Geben und Einfordern von Gründen und Willensfreiheit als wesentliche Fähigkeiten von Personen verstanden (Dennett, 1976; Quante, 2007, 17–30). Entscheidend ist, dass die verschiedenen mentalen Eigenschaften oder Fähigkeiten als „konstitutive Bedingungen“ (Quante, 2007, 18) aufgefasst werden: Sofern ein Organismus diese Bedingungen erfüllt, — und nur dann — *ist* er tatsächlich eine Person.

Es wird zudem oft darauf hingewiesen, dass Personen einen besonderen normativen Status aufweisen: Wir scheinen Personen auf eine bestimmte Weise zu behandeln und sie für besonders schutzwürdig zu halten. Diese Intuition wird zumeist unter dem Schlagwort der ‚Würde‘ verhandelt. Auch wenn es von einer Philosophie der Person etwas viel verlangt wäre, eine Art ontologische Fundierung des normativen Status bzw. der Würde von Personen angeben zu wollen, so scheint eine Persontheorie die normative Dimension des Personbegriffs zumindest insofern berücksichtigen zu müssen, als sie sich mit ihr widerspruchsfrei verbinden lassen sollte. Interessant ist hier, dass nicht wenige Positionen die Menschenwürde als ‚Anspruch‘ auf ‚Selbstachtung‘ oder auf ‚Respekt‘ verstehen und dabei selbst einräumen, dass die Selbstachtung des Individuums, durch die dieser Anspruch zugleich realisiert werden soll, entweder selbst eine rationale Fähigkeit sei oder aber solche voraussetze (Baumann, 2003, 26–28; Schaber, 2010, 14, 50–63).

All diese Überlegungen sind insofern eingängig, als kaum jemand bestreiten würde, dass wir uns als rationale, selbstbewusste und freie Individuen erleben und die entsprechenden Fähigkeiten somit auch ein wichtiger Bestandteil des Personseins sind. Gleichwohl ergeben sich einige Nachteile und Probleme. Zunächst einmal ein bereits oft beachteter Punkt: Wird Personalität anhand konstitutiver Bedingungen verstanden und werden diese Bedingungen als eine Art Liste von Kriterien formuliert, so ist es möglich, dass bestimmte menschliche Lebewesen, die wir gemäß unserer ei-

genen Intuition eigentlich als Personen und Inhaber von Würde begreifen möchten, die konstitutiven Bedingungen nicht erfüllen (Föten, Säuglinge, Menschen mit geistiger Behinderung oder im Koma etc.)². Sicherlich ist eine Kritik ausgehend von diesen kontra-intuitiven Schlussfolgerungen berechtigt, dennoch erscheint es mir darüber hinaus vielversprechend, bei einer noch grundlegenden Frage anzusetzen: Angesichts der großen Popularität des Themas ‚Person‘ bzw. ‚Personalität‘ könnte man sich fragen, woher diese Popularität kommt, denn eine Philosophie mentaler Akte wäre auch ohne Bezug auf Personalität möglich. Entscheidend scheint hier zu sein, dass die Philosophie der Person unser *Selbstverständnis* artikuliert und problematisiert (Quante, 2007, VII). Hier ließe sich nun aber einwenden, dass eine Auflistung konstitutiver Bedingungen die Frage nach unserem Selbstverständnis genau genommen nicht besonders ausführlich beantwortet. Stattdessen erschiene es doch eigentlich naheliegend, ausgehend von philosophischen Bestimmungen von Personalität danach zu fragen, was für Phänomene aus der personalen Situation folgen.

II. DIE PERSON IN HARTMANN'S ONTOLOGIE

Nicolai Hartmann thematisiert bereits in seiner *Ethik* Personalität: Dort hebt er hervor, dass sich Personen durch einen ontologisch-axiologischen Doppelcharakter auszeichnen, indem sie einerseits Entitäten besonderer Art seien sowie andererseits Freiheit aufweisen, Werte fühlen und selbst Träger sittlicher Werte sein können (Hartmann, 1949, 227–544)³. Zudem ist ihm zu diesem Zeitpunkt bereits klar, dass Personen als Individuen auf der Ebene geistigen Seins Eigengesetzlichkeiten aufweisen müssen, auch wenn noch nicht entschieden ist, in welchem Verhältnis diese Eigengesetzlichkeiten zu Freiheit und Wertfühlen bzw. dem Tragen sittlicher Werte stehen (Hartmann, 1926)⁴.

² Erstaunlicherweise wird nur selten darauf hingewiesen, dass die Idee der tatsächlichen Zuschreibung eines ‚Personstatus‘ trivialerweise die Möglichkeit einer empirischen Prüfung der Erfüllung entsprechender konstitutiver Bedingungen voraussetzt, obwohl ‚Vernunft‘, ‚Selbstbewusstsein‘, ‚Willensfreiheit‘ etc. offensichtlich philosophische Kategorien sind, die erst einmal methodisch überzeugend in empirische Verhaltenskorrelate überführt werden müssten. Dass dies nicht ganz so einfach ist, zeigt etwa die Debatte um mentale Fähigkeiten von Tieren, in denen es ja gerade die Philosophie ist, die den Unterschied von empirischem Verhalten und philosophischen Kategorien betont. Siehe dazu auch Kalckreuth (2019a).

³ Da in diesem Aufsatz die normative Dimension von Personalität nicht ausgearbeitet werden kann, sei darauf hingewiesen, dass Hartmann sie vor allem in der *Ethik*, aber auch im *Problem des geistigen Seins* ausarbeitet.

⁴ Vgl. Da Re (2019).

Hartmann arbeitet seine Philosophie der Person im Rahmen des Buches *Das Problem des geistigen Seins* von 1933 systematisch aus: Personen sind demnach *geistige* Individuen — also Individuen, die ein besonderes Bewusstsein, Erleben und ‚transzendierende Akte‘ aufweisen (‚subjektiver‘ bzw. ‚personaler‘ oder ‚persönlicher‘ Geist), die als Individuen miteinander verbunden sind, indem sie Teil an einer gemeinsamen Geistsphäre haben (dem objektiven Geist) und die schließlich Objektivationen hervorbringen (objektivierter Geist), wobei alle drei ‚Geistbereiche‘ miteinander verbunden sind (Hartmann, 1962, 71–75). Um seine Konzeption angemessen würdigen zu können, erscheint es zunächst aber sinnvoll, einige Grundgedanken seiner Schichtenontologie nachzuvollziehen.

Hartmann versteht seine Ontologie als ‚Neue‘, ‚kritische‘ Ontologie und grenzt sie dabei von einer Ontologie ab, die sich das Seiende ausgehend von einer Primatssetzung erschließt⁵. In diesem Sinne würde etwa die klassische, dualistische Ontologie mit der Setzung beginnen, dass alles entweder materiell oder geistig sei und sich erst im Anschluss den eigentlichen Dingen zuwenden. Hartmanns Ontologie geht den umgekehrten Weg: Ausgehend von Einzeluntersuchungen werden die verschiedenen Seinsbereiche erschlossen, sodass eine allgemeine Systematik der Ontologie nicht am Anfang, sondern am Ende steht — in diesem Sinne ist Ontologie für ihn eben nicht *philosophia prima*, sondern *philosophia ultima* (Hartmann, 1955). Methodologisch spielt in seinem Projekt auch die Phänomenologie eine große Rolle, indem sie einen Zugang zur Gegebenheit des Seienden in Phänomenen liefert. Dabei ist Hartmann jedoch — ähnlich wie beispielsweise Helmuth Plessner — skeptisch gegenüber Versuchen, das Gegebene sogleich für das real Seiende zu nehmen: Da Gegebenes und Seiendes nicht zwingend zusammen fallen, muss hier ein Zwischenschritt folgen.

Auch wenn Phänomenologie (zumindest so wie Hartmann sie versteht: als Wissenschaft des Gegebenen) für ihn noch keine Ontologie ist, so zeigt sich doch in seiner Schichtenlehre, wie ernst er Phänomene nimmt. Hartmann schreibt: „Sie [eine echte Seinsstufenfolge] muß daher auch in einschlägigen Phänomengruppen eindeutig greifbar sein“ (Hartmann, 1964, 173). Mit anderen Worten: Zwar liefert das Gegebene selbst noch nicht die ontologischen Bestimmungen, aber an ihm muss sich alle Ontologie letztlich bewähren. Diese These ist insofern nicht unwichtig, als daraus folgt, dass sich die Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Schichten (inklusive des geistigen Seins, das uns hier interessiert) in Phänomenen oder Phänomengruppen zeigen müssen.

⁵ Für einen Überblick zu Hartmanns Ontologie siehe Morgenstern (1997).

Hartmann beantwortet mit seiner Schichtungsthese die Frage danach, an welchen Stellen neue Eigengesetzlichkeiten auftauchen, wobei er die Eigengesetzlichkeiten (als Ausdruck kategorialer ‚Autonomie‘) mit gleichzeitiger ‚Abhängigkeit‘ verschränkt: Auch wenn beispielsweise das organische Sein Vorgänge und Prozesse enthält, die im kategorialen Rahmen des physischen Seins nicht erklärt werden können, so setzt organisches Sein doch auch physisches Sein voraus und ist insofern nicht gänzlich gelöst von der niedrigeren Seinsschicht (Hartmann, 1964, 179–183). So kommt er zu dem Schluss, dass das reale Sein vier Seinsschichten aufweise (physisches Sein, organisches Sein, seelisches Sein und geistiges Sein), wobei die Verschränkung von Abhängigkeit und Autonomie zwischen den Seinsschichten entweder als ‚Überformung‘ (die höhere Schicht ‚enthält‘ in neu strukturierter Weise) oder als ‚Überbauung‘ (es wird ein neuer Gegenstandsbereich hervorgebracht) verstanden wird (Hartmann, 1962, 66–67)⁶. In Bezug auf geistiges Sein resümiert Hartmann, dass das geistige Bewusstsein zwar gegenüber dem Bewusstsein in der Schicht seelischen Seins als Überformung aufgefasst werden *könnte*, dass die Schicht des geistigen Seins jedoch *mehr* als nur dieses geistige Bewusstsein umfasse (nämlich überindividuelle Strukturen und Kulturerzeugnisse), weshalb das Verhältnis von geistigem Sein und seelischem Sein insgesamt als *Überbauungsverhältnis* zu verstehen sei (Hartmann, 1962, 66–71). Dass Hartmann geistiges Sein eben *nicht* anhand einer bestimmten Form von Bewusstsein versteht, zeigt sich in der bündigen Beschreibung der Eigengesetzlichkeit geistigen Seins, die er im Laufe des Werkes mehrmals wiederholt: „Der Geist aber verbindet, das Bewußtsein isoliert“ (Hartmann, 1962, 71).

Auf der Ebene geistigen Seins unterscheidet Hartmann bekanntermaßen die drei Bereiche ‚persönlicher‘ (bzw. ‚personaler‘) Geist, ‚objektiver Geist‘ und ‚objektivierter Geist‘, betont aber zugleich, dass alle drei Bereiche eine ‚Einheit‘ bilden, weshalb das Verständnis eines Geistbereichs immer auch den Bezug auf die anderen erfordere (Hartmann, 1962, 72–73). Diese Überlegung ist auch insofern wichtig, als sie auf einen sehr grundlegenden Einwand reagiert: Eigentlich ließe sich fragen, warum denn so gänzlich unterschiedliche Gebilde wie Personen, einzelne Gebiete eines objektiven Geistes wie Sprache, Weltanschauung, Rechtsgrundsätze, Moral usw. sowie schließlich Objektivationen wie Kunstwerke und andere Kulturerzeugnisse in ein und derselben Seinsschicht verortet werden sollten. Bei Personen ist Geist an Bewusstsein und organisches Sein gebunden, aber schon Erzeugnisse des objektivierten Geistes enthalten nicht alle Schichten in sich (sie könnten also etwas lapidar formuliert als

⁶ Zur Frage danach, ob man Hartmanns Konzeption als einen nichtreduktiven Naturalismus bezeichnen könnte, vgl. Hartung, Wunsch (2014).

‚geistig aufgewertete Dinge‘ erscheinen) und objektiver Geist scheint überhaupt keine eigene physische Grundlage zu haben. Mit Hartmann lässt sich das Verständnis dieser unterschiedlichen Phänomengruppen als geistiges Sein dadurch rechtfertigen, dass die drei Bereiche eine Einheit bilden, indem sie horizontal aufeinander verweisen: Personale Akte erfordern den Bezug auf etwas Überpersönliches und können Objektivationen hervorbringen, objektiven Geist kann es nur ‚zwischen‘ Personen geben und Objektivationen erfordern geistige Individuen und einen Zeitgeist, auf die sie wirken können (Hartmann, 1962, 71–79).

Sofern Personen geistige Individuen sind, ergibt sich aus den bisherigen Überlegungen zunächst die allgemeine Folgerung, dass die Person und ihre Akte geistig ‚überbaut‘ sein müssen⁷. Das bedeutet erstens, dass Personen nicht auf organische oder seelische Entitäten reduziert werden können (denn das widerspräche der Annahme von Eigengesetzlichkeiten). Und zweitens geht damit die Überlegung einher, dass sich durch die geistige Überbauung auch die Realisierung als Organismus und Bewusstsein ändert. Das heißt natürlich nicht, dass beispielsweise organische Vorgänge selbst ‚geistig‘ wären, wohl aber, dass sie Teil eines geistig überbauten Zusammenhangs sind. So ist etwa ein Herzfehler zwar ein organisches Faktum, ist aber für die Person vor allem etwas, womit sie in ihrer Lebensführung umgehen muss. Aus diesem Grund bezeichnet Matthias Wunsch Hartmanns Ontologie der Person sehr treffend als ‚Durchdringungsmodell‘ (Wunsch, 2013).

III. DIE PERSON IM GEISTIGEN SEIN

Aus der allgemeinen Lesart der Person als geistiges Individuum ergeben sich bereits Konsequenzen in Bezug auf ihr ontologisches Verhältnis zu den niedrigeren Schichten. Damit ist aber noch nicht geklärt, was Hartmann nun *en detail* unter einer Person versteht und wie sie im geistigen Sein — sozusagen horizontal — verortet werden soll.

Hartmann verwendet im Laufe seiner Erörterung mehrere Begriffe, die sich meines Erachtens gut zur Gliederung seiner Überlegungen eignen: ‚Objektivität‘, ‚Aktualität‘ und ‚Expansivität‘ (Hartmann, 1962, 124, 140). Es erscheint mir dabei sinnvoll, mit seiner Beschreibung der Expansivität von Personen zu beginnen, da diese Überlegungen besonders dicht an die grundsätzliche These, der zufolge geistige In-

⁷ Für die Frage nach der ‚philosophischen Anthropologie‘ in Hartmanns Ontologie, ihrem Verhältnis zur Naturphilosophie und ‚teleologischem Denken‘ sowie dem sich daraus ergebenden Verständnis von Philosophie vgl. (Hartung, 2011).

dividuen ein „isoliertes reales Dasein außerhalb der geteilten Lebenssphäre also gar nicht haben“ (Hartmann, 1962, 69), heranzuführen.

Was ist mit *Expansivität* gemeint? Hartmann weist darauf hin, dass Personen keineswegs isoliert seien: Ihre Akte, Handlungen usw. ‚betreffen‘ andere Personen und „gehen sie etwas an“ (Hartmann, 1962, 127–128, 136–149). Wenn mir beispielsweise eine Stelle angeboten wird, so ist die Entscheidung, das Stellenangebot anzunehmen oder nicht, zwar ‚meine‘ Angelegenheit, hat aber zugleich nicht nur Folgen für mich selbst, sondern betrifft auch alle anderen Bewerberinnen und Bewerber (die die Stelle nicht bekommen können), Kolleginnen und Kollegen am alten sowie neuen Institut (die den Wechsel in der der Aufgabenverteilung und Lehrplanung berücksichtigen müssen) sowie Studierende und im Falle eines Umzugs das persönliche Umfeld. So gesehen verwundert es nicht, wenn Hartmann darauf hinweist, dass die Handlungen der Person „immer weitere Kreise“ ziehen (Hartmann, 1949, 2). Dabei ist das Betreffen kein einseitiges: Die Person kann durch Reaktionen der anderen ‚rückbetreffen‘ werden (Hartmann, 1962, 145). Bezogen auf das obige Beispiel könnte etwa ein Kollege von meiner Entscheidung so sehr enttäuscht sein, dass er mir zunächst aus dem Weg geht oder mich zur Rede stellt. Hartmann verwendet in diesem Zusammenhang den vielleicht zunächst etwas ‚sphärisch‘ anmutenden Begriff des ‚Lebenskreises‘ von Personen: „Was in diesen Kreis hineinspielt, empfindet sie als etwas, was ihr selbst geschieht, ist betroffen davon wie von eigenem Schicksal“ (Hartmann, 1962, 141).

Auch wenn genau genommen alles, was die Person sagt oder tut, den eigenen Lebenskreis überschreiten und die Lebenskreise der anderen tangieren, treffen oder schneiden kann, so gibt es doch einige Akte, die sich dadurch auszeichnen, dass sie *wesentlich* auf etwas außerhalb des eigenen Lebenskreises gerichtet sind und damit in Bezug auf die Expansivität der Person eine besondere Rolle spielen. Hartmann bezeichnet sie als „emotional transzendente Akte“ (Hartmann, 1962, 136–140)⁸. So gehört es etwa zum Wesen der Liebe oder des Hasses, den eigenen Lebenskreis zu ‚transzendieren‘, indem sie auf die andere Person bezogen sind und sie bejahen oder negieren⁹. Auch kann der eigene Lebenskreis durch vorgreifende Akte transzendiert werden, wenn wir uns Ereignissen in der Zukunft zuwenden: „Im Erwarten, Hoffen, Fürchten ist der Mensch vom Heranrückenden vorbetroffen, noch ehe es ihn wirklich trifft“ (Hartmann, 1962, 138).

⁸ Hartmann arbeitet seine Theorie der emotional-transzendierenden Akte in dem Buch *Zur Grundlegung der Ontologie* weiter aus (Hartmann, 1965, 163–193).

⁹ Ob die geliebte oder gehasste Person von der Liebe oder dem Hass erfährt, spielt in Bezug auf den transzendenten Charakter der Liebe oder des Hasses gar keine Rolle.

Ein ähnliches, wenn auch zu unterscheidendes Phänomen stellt die ‚Ablösbarkeit‘ persönlicher Gehalte dar (Hartmann, 1962, 177–182). Sobald eine Person ihre Gedanken nicht länger ‚für sich‘ behält, sondern in irgendeiner Weise ausdrückt, sind sie anderen Personen zugänglich und können auf sie wirken, sind in ihrem Sein nun aber auch nicht mehr an den Urheber gebunden (Hartmann, 1962, 178). Sie weisen gemäß Hartmann die Möglichkeit auf, „sich zu objektiv gestalteten Gebilden auszuformen“ (Hartmann, 1962, 178). In diesem Sinne kann etwa ein beiläufig geäußelter Spruch oder ein Witz komplett losgelöst vom Urheber und dessen Intentionen auf andere Personen wirken und — ebenfalls losgelöst vom Urheber — von anderen Personen übernommen werden. Dabei besteht eine Gemeinsamkeit mit dem oben beschriebenen Betreffen der Personen und ihrer Lebenskreise darin, dass auch die Inhalte auf Personen wirken und sie betreffen. Der wesentliche Unterschied besteht aber darin, dass es hier gerade der von der Person losgelöste Inhalt ist, der wirkt, während das Betroffensein im oben dargestellten Sinne an eine bestimmte Person gebunden ist (mein Kollege wird nicht dadurch betroffen, dass irgendjemand eine neue Stelle annimmt, sondern dass *ich* dies tue und dadurch seinen Lebenskreis tangiere). Bei der Ablösbarkeit lässt sich auch ein (angedeuteter) Übergang vom persönlichen zum objektivierten Geist beobachten: Zwar ist ein beliebiger, ausgedrückter Inhalt noch kein objektiviertes Werk im anspruchsvollen Sinne, das mit einem Kunstwerk o. ä. vergleichbar wäre, aber beide weisen eine ähnliche ontische Selbständigkeit auf und zumindest der Möglichkeit nach könnte auch ein beiläufig geäußelter oder auf einen Zettel gekritzelter Spruch Teil des objektivierten Geistes werden.

Inwiefern gelangen wir nun aber von den bisherigen Überlegungen zum objektiven Geist? In Bezug auf das Betroffensein wurde ein Wirken personaler Handlungen, Akte und Entscheidungen auf andere Personen beschrieben. Dieses Betreffen findet natürlich nicht im luftleeren Raum statt, sondern ist auf vielfältige Weise vermittelt: Das Angebot der Stelle und mein Umgang damit setzten bestimmte rechtliche Prinzipien sowie Sitten, wie in solchen Fällen verfahren wird, voraus, und ob bestimmte Arbeitsbedingungen als zumutbar gelten oder nicht, hängt von der vorherrschenden Wirtschaftsform und ihrem Verhältnis zur Institution (etwa einer Universität) ab. Auch die Enttäuschung des Kollegen wird durch bestimmte Moral- und Wertvorstellungen vermittelt. *Personales Betreffen und Betroffensein vollzieht sich daher immer schon vor dem Hintergrund einer geteilten Geistsphäre.*

Ähnlich verhält es sich in Bezug auf die Ablösbarkeit von Inhalten, wobei der Übergang zum objektiven Geist hier noch etwas greifbarer sein könnte: Wenn eine Person etwa im Gespräch mit Freunden die politische Lage mit einem provokanten Spruch kommentiert, der anschließend in sozialen Netzwerken ein Eigenleben entfaltet,

tet, so setzt der Spruch natürlich ein gewisses Verständnis von Politik voraus, auf das sich die Person bezieht, drückt vielleicht ein bestimmtes Demokratie- und Rechtsempfinden aus und ist an die Möglichkeiten des Ausdrucks in der Sprache sowie an geltende Vorstellungen dazu, wie man sich unter Freunden äußern darf, gebunden. Ebenso nehmen die Rezipienten den abgelösten Spruch auf der Basis der von ihnen geteilten politischen Überzeugung, Rechts-, Moral- und Wertvorstellungen auf.

Hartmann gibt an verschiedenen Stellen zu bedenken, dass der objektive Geist für gewöhnlich „die große Selbstverständlichkeit unseres Menschenlebens“ (Hartmann, 1962, 177) darstellt, indem wir ihn als vermittelnde Grundlage im Umgang mit anderen Personen und mit Erzeugnissen in Anspruch nehmen. Dieses Verhältnis von Person und objektivem Geist bezeichnet er als gegenseitiges ‚Tragen‘ und ‚Getragensein‘ (Hartmann, 1962, 257): Die Person trägt den Geist, indem sie ihn in ihrem Handeln voraussetzt und damit ‚tradiert‘, wird aber zugleich von ihm getragen, indem er ihr überhaupt eine Grundlage bietet, sich auf andere Personen oder Erzeugnisse zu beziehen. Jedoch kann prinzipiell jeder einzelne Aspekt des objektiven Geistes — etwa ein Rechtsgrundsatz, eine Sitte, ein sprachlicher Ausdruck o. ä. — von den Personen als ‚Widerstand‘ erlebt und kritisiert oder verändert werden (Hartmann, 1962, 272). Es kann also durchaus vorkommen, dass sich die einzelne Person zu bestimmten Aspekten des objektiven Geistes positionieren muss. Auch Konflikte zwischen den verschiedenen Generationen sind ein Grundphänomen im objektiven Geist, der gemäß Hartmann ‚Geschichtsträger‘ und als solcher in stetigem Wandel befindlich ist (Hartmann, 1962, 73, 266–272). In Bezug auf die Frage nach Personalität kann an dieser Stelle erst einmal resümiert werden, dass Hartmann unter Personen Individuen versteht, die insofern miteinander verbunden sind, als sie an einer gemeinsam geteilten Geistsphäre teilhaben, einander in ihren Akten, Handlungen, Entscheidungen usw. berühren und betreffen sowie Objektivationen hervorbringen, die auf andere Personen (vermittelt über den Zeitgeist) wirken.

Nun soll untersucht werden, was Hartmann mit ‚Objektivität‘ meint. Dieser Begriff mag an sich sehr mehrdeutig sein (es ist ja auch vom objektiven Geist und von der Objektivität eines geistigen Gebildes die Rede gewesen), bezieht sich an der entsprechenden Stelle zu Beginn des Person-Kapitels aber auf das personale *Bewusstsein*. Das Bewusstsein geistiger Individuen zeichnet sich gemäß Hartmann durch ‚Distanz‘ aus, woraus sich ein „objektives Verhältnis des Eindringens und Erfassens“ zur Welt ergibt (Hartmann, 1962, 109)¹⁰. Das bedeutet, „dass die Dinge ihm zu Objekten wer-

¹⁰ Hartmann schließt hier an Helmuth Plessner an und charakterisiert das geistige Bewusstsein durch ‚Exzentrizität‘ (Hartmann, 1962, 111). Katrin Felgenhauer hat zuletzt darauf hingewiesen, dass

den“ (Hartmann, 1962, 116), dass also das geistige Individuum jenseits von vitalen Umweltbindungen einen Zugang zu den Dingen als ‚Gegenständen‘ hat (Hartmann, 1962, 116) und sich auch selbst vergegenständlichen kann. Vor diesem Hintergrund verwundert es wenig, dass auch Hartmann Selbstbewusstsein als ein „Grundphänomen des individuellen Geistes“ bezeichnet (Hartmann, 1962, 122). Somit würde er den oben besprochenen Standardauffassungen von Personalität dahingehend zustimmen, dass Personen als geistige Individuen üblicherweise Selbstbewusstsein aufweisen und dass der objektivierende Zugang zu sich und der Welt Bestandteil der personalen Situation ist. Dabei würde er aber darauf beharren, dass Personalität eben nicht auf Selbstbewusstsein reduziert werden könne: In erster Linie bedeutet Personalität Teilhabe an einer gemeinsamen Sphäre (objektiven Geist) und erst innerhalb dieser Sphäre kann die Person überhaupt Distanz zu sich selbst realisieren.

Zuletzt soll nun noch das Moment der *Aktualität* verstanden werden: Hartmann legt großen Wert darauf, zu betonen, dass Personen in einem spezifischen ‚Lebenszusammenhang‘ stehen (Hartmann, 1962, 124), d. h. in einer Folge von Situationen und Ereignissen, die sie sich nicht aussuchen können und mit denen sie umgehen müssen (Hartmann, 1962, 132–136). Dabei betont der Terminus ‚Aktualität‘ bzw. ‚Lebensaktualität‘ (Hartmann, 1962, 133) gerade den Umstand, dass Personen gegenüber diesen Ereignissen und Umständen nicht einfach indifferent bzw. ‚distanzierte Beobachter‘, sondern immer auch selbst involviert sind. Dieses Involviertsein entspricht zwar nicht dem eines nicht-geistigen Individuums, sondern geht mit der Aufrechterhaltung von Distanz einher (Hartmann, 1962, 125), dies heißt aber nicht, dass die Ereignisse die Person nicht bedrängen bzw. ihr nahe gehen können. Für Personen macht es offenkundig einen Unterschied, ob sie zu Zeiten des Friedens und Wohlstands oder zu Zeiten des Krieges und der Armut leben: Je nachdem, in welchen Situationen wir stehen, kann die personale Bewältigung fast wie von selbst gehen oder große Opfer fordern, das ‚Festhalten‘ an uns selbst (also an eigenen Moral- und Wertvorstellungen, an den tiefsten eigenen Überzeugungen und an den grundsätzlichen Haltungen gegenüber anderen) kann gelingen oder scheitern (Hartmann, 1962, 131–132). Die Bedeutung dieser Lebensaktualität hebt Hartmann auch noch einmal hervor, wenn es im Kontext des objektiven Geistes um das Hineinwachsen in die Moralvorstellungen und die Ausbildung eines Ethos geht: Für die Bildung eines Ethos bedarf es nicht bloß moralischer Lehrsätze, sondern einer Einsicht, die nur im Durchgehen durch die verschiedenen Situationen und dem Betroffensein gemacht werden kann (Hartmann, 1962, 226–231).

trotz dieser terminologischen Nähe nicht zu vernachlässigende Unterschiede zwischen beiden Konzeptionen bestehen (Felgenhauer, 2019).

Wie verhält sich Hartmanns Persontheorie nun im Vergleich zu Standardauffassungen der analytischen Philosophie? Wie schon angemerkt, würde auch Hartmann einräumen, dass Personalität mit Selbstbewusstsein und ‚Objektion‘ zusammenhängt: Personen stehen als geistige Individuen in Erkenntniszusammenhängen und zeichnen sich durch eine gewisse Distanz zu sich selbst, den Dingen in der Welt und zu den eigenen Handlungsalternativen aus. Nichtsdestoweniger hebt Hartmann hervor, dass Personen grundlegend Individuen seien, die durch eine gemeinsame Geistsphäre verbunden sind. Die Verbundenheit der Individuen im Geist ist dabei auch keine Folge von Selbstbewusstsein: Zwar weist Selbstbewusstsein Distanz auf, bleibt aber dennoch insofern Bewusstsein, als es nach wie vor isoliert ist. Vielmehr setzt die Einnahme eines distanzierten Verhältnisses zu sich selbst zuerst einmal das Hineinwachsen in einen objektiven Geist voraus.

Wie würde sich Hartmann zu der Annahme ‚konstitutiver Bedingungen‘ positionieren? Abgesehen davon, dass er rein terminologisch wohl nicht von ‚Bedingungen‘ sprechen würde, sondern vielleicht eher von ‚Wesensmerkmalen‘, würde er zunächst auf dem Status von Personalität als *philosophischem* Problemfeld bestehen. Damit wäre vereinbar, zu sagen, dass sich Personalität anhand bestimmter philosophischer Bestimmungen verstehen ließe, problematisch wäre es aber, diese Bestimmungen in einem zweiten Schritt mit empirisch erfassbarem Verhalten gleichzusetzen. In diesem Sinne würde Hartmann vermutlich Versuche in der Philosophie der Gegenwart kritisieren, die Personalität zunächst auf Selbstbewusstsein etc. reduzieren, um anschließend in einem zweiten Schritt so zu tun, als könnten philosophische Kategorien völlig unproblematisch empirisch nachgeprüft werden.

Wenn sich Hartmann gezwungen sähe, sich auf eine zentrale Bestimmung von Personalität festzulegen, so wäre dies die Teilhabe der Person am objektiven Geist. An dieser Stelle könnte natürlich ein Einwand lauten, dass längst nicht alle menschlichen Individuen gleichermaßen am objektiven Geist teilhaben: Die üblichen Kandidaten der bioethischen Debatten wie etwa Komapatienten, Säuglinge usw. tragen den objektiven Geist offensichtlich nicht mit. Dieser Einwand mag seine Berechtigung haben, setzt aber meines Erachtens eine zu starke Lesart von ‚Teilhabe‘ voraus, indem letztlich angenommen wird, die einzelne Person müsse irgendwann einmal in der Lage sein, den objektiven Geist aktiv zu tragen. Bereits eine flüchtige Lektüre der Textstellen zum objektiven Geist stellt jedoch klar, dass diese Voraussetzung ein Irrtum ist: Keine einzelne Person wird jemals in der Lage sein, auch nur einen einzigen Geistbereich in sich zu vereinen und allein zu tradieren. So kennt etwa kein einzelner Sprecher alle Wörter und Ausdrücke der von ihm gesprochenen Sprache, kein Wissenschaftler kennt alle Sätze und Theorien der Wissenschaft bis heute, ja nicht einmal einer

einzig Disziplin. Für alle Gebiete des objektiven Geistes gilt, dass sie eine Einheit aufweisen, obwohl die einzelnen Personen nur Bruchstücke beherrschen und tradieren (Hartmann, 1962, 261). In Bezug auf die Frage danach, was es eigentlich heißen soll, am objektiven Geist teilzuhaben, wird somit deutlich, dass das Verhältnis von objektivem Geist und Person immer *asymmetrisch* ist, indem der objektive Geist das Individuum in ungleich größerem Maße trägt, als er von ihm getragen wird¹¹.

Teilhabe am objektiven Geist im Sinne eines Getragenseins könnte bereits da vorliegen, wo man ein menschliches Individuum mit einem Namen anspricht, es einen Platz in einer Generationenfolge einnimmt und wenn sein Lebenskreis durch die Akte anderer Personen berührt wird (z. B. durch deren Liebe). Gemäß dieser Lesart wäre es daher nicht abwegig, auch Individuen wie Komapatienten, Säuglinge usw. als Personen zu betrachten¹².

Zuletzt wurde oben mit Blick auf die Standardauffassungen zur Personalität festgehalten, dass sie ihrem Anspruch, unser Selbstverständnis zu artikulieren, nur partiell gerecht werden: Sicherlich ist es richtig, dass wir uns als denkende, rational entscheidende und selbstbewusste Individuen verstehen, allerdings stellt sich darüber hinaus doch auch die Frage, was für Phänomene aus der personalen Situation folgen. Hierzu hat Hartmanns Ontologie einiges zu sagen, indem er erarbeitet, wie sich Personen begegnen und einander rückbetreffen, wie sie sich zu den Gebieten objektiven Geistes positionieren, wie Objektivationen auf sie wirken, wie sie in der Lebensaktualität stehen und etwas aus sich machen müssen¹³.

IV. LEBENSAKTUALITÄT UND ERLEBEN ALS ÜBERSCHNEIDUNG MIT DER PHÄNOMENOLOGIE

Angesichts der starken Beeinflussung Hartmanns durch die phänomenologische Bewegung der ersten zwei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts verwundert es kaum, dass Hartmann die Phänomenologie nicht nur methodisch als Zugang zur Gege-

¹¹ Zu bedenken ist an dieser Stelle auch die große Bedeutung pädagogischer Verhältnisse im Umgang mit Säuglingen und (Klein-)Kindern: Sie werden ja gerade *nicht* so behandelt, als seien sie keine Personen, bis sie eines Tages aus sich heraus ominöse Kriterien erfüllen, sondern sie werden von Anfang an so behandelt, dass sie in die geistigen Zusammenhänge hineinwachsen.

¹² Plakativ zusammen gefasst: Zwar erreichen manche Individuen in Bezug auf das Drinstehen im objektiven Geist ein höheres Niveau als andere (das aber angesichts der Asymmetrie von subjektivem und objektivem Geist nicht überbewertet werden sollte), dabei handelt es sich aber keineswegs um eine Art ‚Maßstab‘ für Personalität.

¹³ Auch mit den Person-Konzeptionen von Helmuth Plessner und Max Scheler lässt sich nach konkreten Phänomenen des Vollzugs von Personalität fragen (Kalckreuth, 2019a; Kalckreuth, 2019b).

benheit von Seiendem ernst nimmt, sondern auch dann, wenn es um ontologische Differenzierungen geht. So rechtfertigt er Thesen wie die Dreiteilung des geistigen Seins oder die zentrale Bedeutung der Teilhabe am objektiven Geist letztlich durch Phänomene oder Phänomengruppen, die sich als ontologisch stichhaltig erweisen. Bei seiner Darstellung emotional-transzendenter Akte (z. B. Liebe und Hass) fällt insbesondere der inhaltliche Einfluss der Phänomenologie Schelers auf seine Systematik auf, wobei er — anders als Scheler in seiner Phänomenologie — geistige Akte nicht als *fundierend*, sondern als *überbauend* versteht¹⁴.

Darüber hinaus soll hier aber noch eine weitere Überschneidung thematisiert werden: Wie im vorigen Abschnitt rekonstruiert, weist Hartmann darauf hin, dass die Person auch in einer ‚Lebensaktualität‘, d. h. in einer sie betreffenden Folge von Situationen und Ereignissen stehe. Zudem ist das Betroffensein durch Akte und Handlungen anderer Personen kein neutraler Vorgang, sondern realisiert sich in teils sehr tiefgreifenden Erfahrungen: Das Betroffensein durch den Liebesakt einer anderen Person kann als Erfüllung oder auch als Belastung erlebt werden, ebenso kann uns das Rückbetroffensein durch die Reaktionen der anderen auf unsere Handlungen einiges abverlangen. Eine Person zu sein geht damit auch mit einem bestimmten *Erleben* einher.

Dies scheint mir eine Einsicht zu sein, die Hartmann mit verschiedenen Phänomenologien teilt. So beschreibt etwa Hermann Schmitz in seinem *System der Philosophie* sehr eindrücklich, was es bedeutet, in der Lebensaktualität der erlebten ‚Gegenwart‘ zu stehen (Schmitz, 1964, 199–205). Die Person kann zwar (wie bereits erarbeitet) Distanz zur Lebensaktualität wahren, die einzelnen Momente der Gegenwart vergegenständlichen und differenzieren, es gibt aber auch Phänomene, in denen die Distanzierung der Person zusammenbricht und das existenzielle Gewicht der Gegenwart deutlich wird — als Beispiele nennt Schmitz den Schreck oder die panische Angst (Schmitz, 1964, 170–175; Schmitz, 1965, 173–177)¹⁵. Ebenso wie Hartmann spricht auch Schmitz von ‚Betroffensein‘, versteht dieses aber als *leiblich* (Schmitz, 2011, 71–96). An diesem terminologischen Detail zeigt sich ein grundlegender Unterschied der beiden Positionen: Hartmann verfügt über keine Konzeption von Leiblichkeit, holt aber mit Denkfiguren

¹⁴ Mit Blick auf Schelers Lehre von Liebe und Hass sowie seiner Theorie geistigen Aktvollzugs vgl. Scheler (1923); Scheler (1927). Zum Verhältnis von Aktvollzug und Personalität vgl. auch Kalckreuth, 2019a. Auf die nicht zu unterschätzende Bedeutung der Phänomenologie für Hartmanns Philosophie hat auch Martin Morgenstern hingewiesen (Morgenstern, 1997, 14). Vgl. auch (Möckel, 2012).

¹⁵ Auch Phänomenologen wie Bernhard Waldenfels und Thomas Fuchs betonen den Stellenwert des Erlebens und der Leiblichkeit im personalen Zusammenhang (Waldenfels, 2002; Fuchs, 2013).

wie Betroffensein und Aktualität trotzdem den Erlebnis-Aspekt ein, der vielen (Leibes-) Phänomenologien wichtig ist. Dabei ergibt sich aus Hartmanns Schichtungs-These, dass auch personales Betroffensein grundsätzlich geistig überbaut ist. Diese These wäre für Schmitz vermutlich ein Stein des Anstoßes: Geistiges Betroffensein würde für ihn unter Verdacht stehen, bloß ein ‚Betroffensein des Geistes‘ im Sinne einer dualistischen Ontologisierung zu sein. Dem gegenüber würde er vermutlich hervorheben, dass wir im Betroffensein als leibliche Ganzheit angesprochen werden und somit gerade nicht zwischen Körper, Seele und Geist differenzieren. Hierzu sei nur kurz angemerkt, dass Hartmann unter (geistigem) Betroffensein natürlich ein Betroffensein der ‚ganzen Person‘ versteht. Dabei würde er vermutlich befürchten, dass ein Verständnis des Betroffenseins als *leiblich* letzten Endes gerade von seiner These der Expansivität von Personen wegführen würde, indem das Einander-Betreffen kein über den einzelnen Lebenskreis hinausgehender, personaler Vorgang, sondern bloß ‚subjektives‘ Erleben wäre.

SCHLUSSBETRACHTUNG UND AUSBLICK

Dieser Beitrag setzte bei einer Darstellung gängiger Persontheorien der analytischen Philosophie an, wobei die Auffassung vertreten wurde, dass es diesen Konzeptionen in erster Linie darum geht, (konstitutive) Bedingungen für Personalität anzugeben (I). Im Anschluss wurde die Person-Konzeption Nicolai Hartmanns zunächst in seiner Ontologie des Realen verortet (II) und anschließend unter Bezug auf seine Ontologie geistigen Seins interpretiert (III): Ähnlich wie viele andere Philosophien begreift auch Hartmann Personen als geistige Individuen, die entscheidende Pointe besteht für ihn jedoch darin, dass sich geistige Individuen primär durch die Teilhabe an einem überpersönlichen, objektiven Geist auszeichnen, anstatt durch individuelle Fähigkeiten oder Eigenschaften. Plakativ gesprochen: Hartmanns Ontologie unterscheidet sich systematisch insofern von vielen analytischen Positionen, als hier ‚Geist‘ weiter gefasst ist als „Mind“ oder „The Conceptual“.

Bei der Darstellung von Hartmanns Person-Konzeption wurden die von ihm verwendeten Begriffe der ‚Expansivität‘, der ‚Objektivität‘ (im Sinne von ‚Objektion‘) sowie ‚Aktualität‘ als Eckpfeiler verwendet: Personen sind expansiv, indem sie einander betreffen und dabei überpersönliche und intersubjektive Strukturen in Anspruch nehmen, sie weisen eine objektivierende Distanz auf, die sich insbesondere im geistigen (Selbst)Bewusstsein zeigt und stehen dennoch in der ‚Aktualität‘ der von ihnen erlebten Situationen, mit denen sie fertig werden müssen.

Schließlich wurde die These vertreten, dass Hartmann mit seiner Denkfigur des Betreffens und Betroffenseins durch Personen und durch die Lebensaktualität ein

Moment personalen Erlebens in seine Konzeption integriert, das sonst vor allem von (leibes)phänomenologischen Positionen beschrieben wird. Die Beobachtung, dass das Erleben und Erleiden von Personen, ihr Betroffensein durch Situationen, Akte der anderen und Ereignisse nicht nur peripher erwähnt wird, sondern ein zentrales Moment von Personalität ausmacht, kann angesichts von Hartmanns Ruf, eine eher nüchterne Ontologie zu vertreten, nur überraschen. Seine These ist aber auch insofern originell, als hier das Erleben von Gegenwart immer im Kontext intersubjektiver Verflechtungen stattfindet, sodass dem Einwand gegenüber mancher Phänomenologie, nicht aus dem Erleben der Individuen herauszukommen, entgangen wird.

Zuletzt soll nun noch einmal die Frage nach der Person in einem etwas größeren Zusammenhang gestellt werden: Es sollte deutlich geworden sein, dass sich Hartmanns Lesart von Personalität nur bedingt für eine ‚Anwendung‘ des Personbegriffs als Schlüssel eignet, um etwa im Rahmen intensivmedizinischer Sonderfälle zu bestimmen, ob ein Individuum ‚schon‘ oder ‚noch‘ Person sei und um auf dieser Grundlage festzulegen, wie sie behandelt werden soll. Es stellt sich aber auf einer allgemeinen Ebene die Frage, ob dies tatsächlich das einzige Betätigungsfeld einer Philosophie der Person ist. Eine Alternative wurde bereits geäußert: Eigentlich versteht sich die Philosophie der Person als Zugang zu unserem eigenen Selbstverständnis. Nimmt man diesen Anspruch ernst, so könnte Hartmanns Versuch, die Person nicht nur als Vernunftwesen, sondern in ihrer Verbundenheit mit einem überpersönlichen Zeitgeist sowie mit anderen Personen zu thematisieren und dabei den Modus von Erleben und Lebensführung von Personen zu beschreiben, durchaus attraktiv sein.

Darüber hinaus ergibt sich noch eine weitere Verwendungsmöglichkeit für eine Philosophie der Person: Gerade bei Einzeluntersuchungen von Phänomenen wie bestimmten Gefühlen, ästhetischen oder religiösen Erfahrungen usw. lassen sich die entsprechenden Phänomene meines Erachtens nur dann adäquat erfassen, wenn sie in Bezug auf den Lebenszusammenhang des Individuums interpretiert werden. Eine Philosophie der Person kann hierfür eine systematische Grundlage bieten, muss aber weit genug gefasst sein, um den Zugang zu den einzelnen Phänomenen nicht zu verstellen¹⁶. In diesem Sinne erschiene mir Hartmanns Philosophie der Person beispielsweise geeignet, um eine Differenzierung verschiedener Emotionen und Erfahrungen anhand der jeweiligen Weise des Betroffenseins zu ermöglichen, ohne sie dabei auf Probleme der theoretischen Philosophie (z. B. Repräsentationalität) zu reduzieren.

¹⁶ Für das Verhältnis der Persontheorien Plessners und Schelers zu religiösen Phänomenen vgl. (Kalckreuth, 2019b).

REFERENCES

- Baumann, P. (2003). Menschenwürde und das Bedürfnis nach Respekt. In R. Stoecker (Ed.), *Menschenwürde. Annäherungen an einen Begriff* (19–34). Wien: ÖBV.
- Dennett, D. (1976). Conditions of Personhood. In A. Oksenberg Rorty (Ed.), *The Identities of Persons* (175–196). Berkeley: University of California Press.
- Da Re, A. (2019). Person, Gesamtperson und Geistiges Sein. Nicolai Hartmann im Vergleich mit Max Scheler. In M. von Kalckreuth, G. Schmieg & F. Hausen (Eds.), *Nicolai Hartmanns neue Ontologie und die philosophische Anthropologie*. Berlin, Boston: de Gruyter. (im Erscheinen).
- Felgenhauer, K. (2019). Philosophie aus der Ferne? Zur Autonomie des Seins im a-zentrischen Ansatz Nicolai Hartmanns und im ex-zentrischen Ansatz Helmuth Plessners. In M. von Kalckreuth, G. Schmieg & F. Hausen (Eds.), *Nicolai Hartmanns neue Ontologie und die philosophische Anthropologie*. Berlin, Boston: de Gruyter. (im Erscheinen).
- Fuchs, Th. (2013). Leiblichkeit und personale Identität. In M. Wunsch & I. Römer (Eds.), *Person. Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven* (171–88). Münster: Mentis.
- Hartmann, N. (1926). Kategoriale Gesetze. Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre. *Der Philosophische Anzeiger*, 1, 201–266.
- Hartmann, N. (1949). *Ethik*. Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (1955). Systematische Selbstdarstellung. In *Kleinere Schriften, Bd. I. Abhandlungen zur systematischen Philosophie* (1–51). Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (1962). *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (1964). *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (1965). *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin: de Gruyter.
- Hartung, G. (2011). Im Gesichtskreis des Lebens. Nicolai Hartmanns naturphilosophischer Ansatz einer philosophischen Anthropologie. In G. Plas & G. Raullet (Eds.), *Konkurrenz der Paradigmata. Zum Entstehungskontext der philosophischen Anthropologie. Zweiter Band* (451–469). Nordhausen: Bautz.
- Hartung, G., & Wunsch, M. (2014). Grundzüge und Aktualität von Nicolai Hartmanns Neuer Ontologie und Anthropologie. In N. Hartmann, *Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie* (1–14). Berlin & Boston: de Gruyter.
- Kalckreuth, M. von. (2019a). Bedingungen und Vollzug von Personalität. Was wir von Helmuth Plessner, Nicolai Hartmann und Max Scheler über die Frage nach der Person lernen können. In M. von Kalckreuth, G. Schmieg & F. Hausen (Eds.), *Nicolai Hartmanns neue Ontologie und die philosophische Anthropologie*. Berlin, Boston: de Gruyter. (im Erscheinen).
- Kalckreuth, M. von. (2019b). Wie viel Religionsphilosophie braucht es für eine Philosophie der Person? *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 61 (2). (im Erscheinen).
- Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Möckel, Chr. (2012). Nicolai Hartmann — ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie in der Metaphysik der Erkenntnis. In G. Hartung, M. Wunsch & Cl. Strube (Eds.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie — Nicolai Hartmann* (105–127). Berlin, Boston: de Gruyter.
- Morgenstern, M. (1997). *Nicolai Hartmann zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Quante, M. (2007). *Person*. Berlin: de Gruyter.
- Schaber, P. (2010). *Instrumentalisierung und Würde*. Münster: Mentis.
- Scheler, M. (1923). *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Cohen.

- Scheler, M. (1927). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Halle a. d. Saale: Niemeyer.
- Schmitz, H. (1964). *System der Philosophie. Bd. 1. Die Gegenwart*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, H. (1965). *System der Philosophie. Bd. 2. Der Leib*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, H. (2011). *Der Leib*. Berlin: de Gruyter.
- Strawson, P. (1959). *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge.
- Thies, Chr. (2012). Was bleibt von Hartmanns Ethik? In G. Hartung, M. Wunsch & Cl. Strube (Eds.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie — Nicolai Hartmann (415–432)*. Berlin, Boston: de Gruyter.
- Waldenfels, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wunsch, M. (2013). Stufenontologien der menschlichen Person. In M. Wunsch & I. Römer (Eds.), *Person. Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven (237–256)*. Münster: Mentis.
- Wunsch, M. (2015). Anthropologie des geistigen Seins und Ontologie des Menschen bei Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann. In K. Köchy & F. Michelini (Eds.), *Zwischen den Kulturen. Helmuth Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext (243–271)*. Freiburg, München: Alber.